Irénikon

TOME LVII

1984

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVII 1er trimestre 1984

Éditorial

Avec cette livraison de la revue nous commençons ici la publication des principaux exposés présentés au dernier Colloque de Chevetogne sur le thème «Identité confessionnelle et traditions ecclésiales», dont nous avons rendu compte l'an dernier (pp. 412ss.). Nous commençons par celui du Pr Wainwright, bien qu'il ait été le dernier de la série. Il a pu bénéficier, en effet, de la discussion de ceux qui l'avaient précédé et il offre une synthèse assez remarquable de la problématique. Le Pr Wainwright est méthodiste. À la Commission de Foi et Constitution du Conseil œucuménique des Églises il a été l'un des artisans du document «Baptême, Eucharistie, Ministère» (le BEM). Il est actuellement très engagé dans l'étude complémentaire que mène Foi et Constitution «Vers une expression commune de la foi apostolique aujourd'hui». La réflexion qu'il offre ici se fonde sur une analyse précise. Il donne sa préférence à l'«union organique», tout en montrant une grande sensibilité à la question de la visibilité de la communion universelle et au rôle de l'évêque de Rome. C'est en tant que Protestant qu'il pose des questions sur ce ministère d'unité et qu'il fait des suggestions.

Parti d'une perspective très différente qui valorise l'héritage confessionnel, le Pr H. Meyer a été, au sein de la Fédération luthérienne mondiale, le promoteur d'une vision de l'unité chrétienne dans la «diversité réconciliée». La formulation qu'il en propose à la fin de son exposé ne s'écarte pas autant de la perspective qui est celle du Pr Wainwright qu'on le croirait à première vue. La table ronde par laquelle s'achevèrent les discussions du colloque montrait une convergence fondamentale entre les divers points de vue.

Il est assuré, en tout cas, que l'Église catholique est concernée au premier chef par une réflexion sur les «modèles d'unité». Le P. Congar l'a bien montré, il y a deux ans, dans son beau livre sur «Diversités et Communion» (cf. Irénikon *1982, p. 154). Le «modèle uniate» — l'expérience vécue par les parties des Églises d'Orient qui sont unies à la communion romaine — porte avec lui de part et d'autre un héritage de souffrances, de blessures toujours ouvertes, de malentendus et d'erreurs, mais aussi de fidélité et d'amour jusqu'à la mort. Les leçons à en tirer pour la recomposition de la communion plénière de tous les chrétiens sont loin d'être simples et univoques. La diversité a ses droits dans l'unique communion de l'Église et cette affirmation capitale a été inculquée par Vatican II. Mais cette même diversité pose à l'Église dans le monde moderne des problèmes difficiles aux répercussions pastorales considérables. Qu'il suffise de penser à la situation du Proche-Orient où à celle des Églises dans le Nouveau Monde. Ceci n'est, bien sûr, qu'un aspect de l'immense question posée par la concrétisation de la vie de communion ecclésiale dans l'unité retrouvée de foi, de vie sacramentelle et d'exercice de l'autorité. Mais les modèles que nous cherchons, plutôt que d'hypothèses à vérifier, devront se fonder d'abord sur ce que l'expérience nous a enseigné, celle des spirituels et des saints, avec le seul but de la glorification de Dieu.*

La confession et les confessions : vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens*

I. L'ENJEU

Confesser est un acte décisif, donc diviseur. Quand Jésus entre en scène, annonçant le royaume de Dieu, il déclare que ceux qui le confessent seront à leur tour reconnus du Fils de l'homme au dernier jugement. Par contre, ceux qui maintenant rejettent Jésus se trouveront, en ce jour-là, eux-mêmes désavoués (Mt 10,32 s. = Lc 12,8 s.; Mc 8,38 = Lc 9,26)[1]. Mort et ressuscité, Jésus devient l'objet de la proclamation eschatologique de l'Église. La confession de Jésus est parfaitement spécifique et, en même temps, de portée universelle. En tant que Messie, Jésus résume toutes les promesses faites par Dieu à son peuple élu et, à travers lui, au monde entier (2 Co 1,20-22; Éph 1,3-10). «Kyrios Iēsous» (Ro 10,9; 1 Co 12,3), il reçoit de Dieu même, pour la gloire du Père, le nom qui est au-dessus de tout autre nom (Ph 2,9 s.; cf. Es 45,21 ss.) : il y a donc «un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes» (1 Co 8,5 s.); invoquer sa venue — *Maranatha* (1 Co 16,22) —, c'est appeler le royaume définitif. «Le fils du Dieu vivant» (Mt 16,16) devient, dans la méditation johannique, «le Fils», à qui est remis tout jugement et la médiation de la vie éternelle (Jn 5,19-47); et par son «consubstantiel au Père» le Concile de Nicée sauvegarde la révélation et le salut qui ne peuvent venir que de Dieu, confirmant ainsi le statut déterminant

* Exposé présenté en août 1983 au Colloque de Chevetogne sur «Identité confessionnelle et traditions ecclésiales».

1. H. VON CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in : *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972), pp. 210-253; cf 66 (1975), pp. 127-129.

déjà accordé au Christ Seigneur et Fils par la pratique doxologique et baptismale de l'Église[2].

D'autre part, confesser est un acte décisif, donc unitif. La confession de Jésus réunit autour de lui ceux qui le confessent. Il faut que cette confession soit juste : Jésus-Christ est, par exemple, «venu dans la chair» (1 Jn 4,2 s.). La bonne confession (cf. 1 Tm 6,13) unit ses disciples à travers les lieux et les siècles. Exprimée, déjà dans le Nouveau Testament, sous des formes variées mais non contradictoires[3], cette confession peut, dans une certaine mesure, s'adapter aux circonstances. Helmut Thielicke rappelle la force du cri «Jésus est Führer» durant la période nazie[4]; et une telle confession souligne, sans l'épuiser, la confession de Jésus comme le Messie précisément des Juifs, comme le Seigneur de l'univers, et comme le seul homme ayant droit, de par l'union hypostatique, aux honneurs divins. En effet, ce sont les martyrs de tous les temps qui incarnent *kat' exochen* l'unité de l'Église[5]. Ce n'est pas par hasard que leurs reliques soutiennent, dans la «confessio» traditionnelle, les autels terrestres, foyers de l'assemblée confessante.

La vénération ininterrompue des martyrs franchit les divisions qui se sont produites entre ceux qui se veulent chrétiens, en en démontrant l'absurdité. Le sérieux des hérésies et des schismes dérive du fait que la foi chrétienne a un seul objet, qui est lui-même «notre paix» (Éph 2,14), la réconciliation du monde (cf. 2 Co 5,19). Croire autrement, ou s'en écarter dans la pratique, c'est nier le Christ. La confession est une; et *les* confession*s*, comme déclarations de foi ou comme groupements de croyants, sont, en ce qu'elles ont de mutuellement oppositionnel, une mise en question de la foi.

2. GEOFFREY WAINWRIGHT, *«Fils de Dieu» dans les doxologies liturgiques*, in : *Concilium* 173 (1982), pp 85-93.

3. Contre la mode qui exagère la diversité du Nouveau Testament jusqu'au point de la contradiction, voir GEOFFREY WAINWRIGHT, *Doxology*, Londres-New York 1980, pp. 169 ss.

4. H. THIELICKE, *The Evangelical Faith*, t. 2, Grand Rapids 1977, p 356 s.

5. Voir *Bangalore 1978 Sharing in One Hope*, Faith and Order Paper 92, Genève 1978, pp. 195-202 («Witness unto death»).

«En ce qu'elles ont de mutuellement oppositionnel»: l'usage du pluriel, dont témoigne la théologie, en premier lieu celle de controverse, est l'aveu d'une série d'échecs. Toute différence entre les confessions, en ce sens-là, est une différence antagoniste. L'origine *des* confession*s* (pluriel!) réside dans la division, où, d'un côté ou de l'autre ou même des deux, la vérité se perd (hérésies) ou l'amour fait défaut (schismes). Le mouvement œcuménique moderne, surtout dans ses manifestations «foi et constitution», cherche à guérir les schismes (questions de constitution) et à réunir les professants dans la vraie foi — car la question d'hérésie substantielle accompagne presque toujours la division, dans son développement sinon dès ses origines.

II. Un diagnostic polarisé du schisme

L'existence de confessions antagonistes est un indéniable fait de l'histoire. Tout chrétien œcuménique y cherche un remède. Cependant, des différences se manifestent même dans le diagnostic. Cette nouvelle strate de complexités résulte du fait que nos histoires divergentes nous portent à lire de manières différentes l'histoire globale de la chrétienté. Les ecclésiologies historiques concrètes que nous adoptons suivent des schémas contradictoires, sont gouvernées par des modèles opposants. Voici, pour commencer, les deux cas qui en constituent les pôles extrêmes.

1. Il y a, d'abord, la compréhension cyprianique, selon laquelle l'Église est et demeure une. Cette Église catholique garde son identité concrète, et les hérétiques et schismatiques tombent dans un vide ecclésiologique: «hors de l'Église, pas de salut». L'eschatologie est en principe réalisée; et il existe une coïncidence parfaite entre l'Esprit et les structures, entre les charismes et l'organisation. En théologie stricte («akribeia»), l'Orthodoxie continue à défendre cette position, tout en adoptant certaines modifications pratiques suivant un prin-

cipe d'«économie» diversement interprété[6]. L'Occident romain a pris une direction «stéphaniste»[7], développée par Augustin, selon laquelle un baptême reçu dans le schisme est bien «valide» (dans le sens qu'il n'est pas à répéter) mais ne devient «efficace» qu'au moment où le schismatique entre dans la communion catholique. (La perspective prédestinatianiste d'Augustin lui permet de voir dans l'Église une société mixte, à laquelle les élus viendront tôt ou tard se joindre.) Le comble de la prétention romaine fut la bulle «Unam sanctam» du pape Boniface VIII, qui en 1302 déclarait absolument nécessaire au salut de tout homme la soumission à l'Évêque de Rome. Une générosité plus récente a tenu compte de «l'ignorance invincible» et parlait même, depuis un siècle, de «frères séparés» et, dans le cas des Orthodoxes, d'«Églises sœurs»[8]. Le revers de la vision cyprianique du schisme, même modifiée, est un «œcuménisme du retour», quelles qu'en soient les nuances pratiques.

2. À l'autre extrême se situe un pluralisme ecclésial qui rend innocentes les divisions. Les origines modernes de cette position résident dans la Réforme. Certes, les grands Réformateurs ont désiré la réforme de l'Église (occidentale) dans sa totalité; mais dans la mesure où elle a connu des différences doctrinales internes, où elle a rencontré des limites imposées par la géographie politique, et où son projet n'a pas — pour d'autres raisons encore — réussi dans sa plénitude, cette réforme a semé un pluralisme confessionnel antagoniste. La vertu civile de la tolérance a encouragé, surtout

6. F. J. THOMPSON, *Economy*: an examination of the various theories of Economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognition of the validity of non-Orthodox sacraments, in: *Journal of Theological Studies* n.s. 16 (1965), pp. 368-420.

7. D'après le pape Étienne B. LEEMING a montré, de manière convaincante, qu'Étienne est mal interprété par Cyprien («Quiconque est baptisé au nom du Christ, où que ce soit, obtient tout de suite la grâce du Christ»), et que le pape faisait déjà une distinction «augustinienne» entre la validité et l'efficacité (*Principles of Sacramental Theology*, Londres 1960, pp. 189-93).

8. GREGORY BAUM, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII* (Coll. Unam Sanctam, 35), Paris 1961.

aux États-Unis, une ecclésiologie qui affirme le «dénominationalisme». Le revers œcuménique de cette ecclésiologie est au mieux un fédéralisme de coopération où la question substantielle de la confession n'est guère posée. Tous collaborent à la construction d'un «royaume» mal défini[9].

III. UNE TYPOLOGIE QUINTUPLE DE L'UNITÉ EXISTANTE

Dans une analyse plus fine, le théologien jésuite Avery Dulles a distribué selon une typologie quintuple la gamme des positions ecclésiologiques en ce qui concerne la division des chrétiens et l'unité de l'Église, cherchant jusque dans les documents de Vatican II l'influence des divers «types»[10]. Cette fois-ci, il s'agit surtout de discerner et d'expliquer ce qui continue d'unir les chrétiens en dépit de leurs divisions.

1. *Le type substantialiste.* Laissant de côté la variante exclusiviste qui aurait soutenu la plus rigoureuse identité entre l'Église catholique romaine et l'Église une de Jésus-Christ, ce premier type, sous sa forme inclusiviste, adopte une interprétation plus large du «*subsistit in*» de *Lumen gentium* 8 et de *Unitatis redintegratio* 4[11]. Quoique rien d'essentiel ne manque à l'Église catholique romaine pour la constituer en Église une et unique du Christ, certains éléments d'ecclésialité se laissent discerner dans d'autres «Églises» et «communautés».

9. Voir les rapports de D. BONHOEFFER concernant ses visites aux USA dans les années Trente, in : *No Rusty Swords : Letters, Lectures and Notes 1928-1936*, Londres 1965, pp. 86-118. Puis G. WAINWRIGHT, *E pluribus unum*, in : *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève 1982, pp. 291-305. Dans une société capitaliste, la coopération même comporte un aspect concurrentiel.

10. A. DULLES, *The Church, the Churches, and the Catholic Church*, in : *Theological Studies* 33 (1972), pp. 199-234

11. «Haec (...) unica Christi ecclesia (...) in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a succesore Petri et episcopis in eius communione gubernata (..)» (*Lumen gentium*, 8). «Ut (...) omnes Christiani (...) in unius unicaeque ecclesiae unitatem congregentur quam Christus ab initio ecclesiae suae largitus est, quamque inamissibilem in ecclesia catholica subsistere credimus (...)» (*Unitatis redintegratio*, 4).

Ici réapparaît, sans que l'expression soit utilisée, la notion des «*vestigia Ecclesiae*», qui se sont, pour ainsi dire, déplacés mais qui, «en propre», appartiennent toujours à l'Église catholique[12]. Ces «traces» vitales sont entendues de façon dynamique comme des dons du Christ et de l'Esprit, autant de facteurs appellant leur «réintégration» et pouvant *ainsi* mener à l'unité qui convient. Si la perspective du «retour» n'a pas disparu, elle a tout au moins acquis une allure plus orientée vers l'avenir.

2. *Le type dualiste.* Sous l'égide, assez éloignée, de Platon puis de Kant, l'ecclésiologie a pu—chez un Augustin, un Calvin, dans le protestantisme libéral, ou dans le personnalisme chrétien du XXe siècle—faire une distinction assez poussée entre l'invisible, le nouménal, le spirituel, d'une part, et d'autre part le visible, le phénoménal, l'institutionnel. L'Église concrète est censée pâlir à la lumière de l'«Ecclesia» comme communion de personnes (E. Brunner), ou de la «Communauté spirituelle» dont parlait P. Tillich. L'unité des chrétiens prend le caractère d'une union morale ou même, n'en déplaise à Brunner, mystique[13]. Ce type a tout au moins le mérite de signaler la superficialité d'une éventuelle unité purement externe; mais sa tendance dualiste le disqualifie. Très pertinemment, Dulles se demande si la même dichotomie ne fonde pas la notion du COE—cette fois-ci plus sacramentelle—selon laquelle l'unité à laquelle «nous participons [déjà] dans l'Église de Jésus-Christ» est à «rendre visible»[14].

3. *Le type actualiste.* Ce type conçoit l'Église comme un événement, comme la présence librement accordée de Jésus-Christ «*ubi et quando visum est Deo*». Une telle conception correspond à une certaine interprétation de la description de

12. G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Paris 1963, pp. 183-197, cf. pp. 142-147.

13. E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tubingue 1924; *idem*, *Das Misverständnis der Kirche*, Zurich 1951.

14. L. VISCHER, *Foi et constitution 1910-1963*, Neuchâtel 1968, pp. 140-159.

l'Église, faite par la Confession d'Augsbourg, comme d'une «assemblée de croyants, où est prêché le pur évangile et où les sacrements sont dûment administrés»[15]. Elle permet de souligner également le caractère épiclétique de toute existence ecclésiale. Une insistance unilatérale sur le caractère événementiel de l'Église abrège cependant la continuité diachronique médiatisée par les institutions historiques, et elle néglige, de plus, les structures synchroniques que constitue le réseau intentionnellement universel des Églises locales. Comme l'a fortement souligné le cardinal Ratzinger, l'importance de l'Église locale ne doit pas être affirmée au prix de la catholicité dans l'espace et dans le temps[16].

4. *Le type eschatologisant.* Selon cette conception, l'Église existe actuellement sous forme de «promesse», tout comme nous sommes sauvés «en espérance» (Ro 8,24). Cette manière de voir tend à maximaliser le «pas encore» de l'eschatologie, ou le second terme du «simul justus et *peccator*». Vatican II a bien repris la notion de l'Église pérégrinante et a même admis que l'Église historique a besoin d'une purification continuelle, permanente: «semper purificanda»[17]. Selon sa variante catholique, cependant, le type eschatologisant gardera toujours un sentiment plus ferme, plus poussé, du «déjà maintenant» de l'Église, qu'il n'est habituel dans le protestantisme non-théocratique ou non-enthousiaste. Pour ma part, ma tradition méthodiste m'incline à regarder l'unité, dans une relation étroite avec la sainteté, comme appartenant toutes deux à la *vocation* de l'Église. À ses origines, le méthodisme était une société vouée à la promotion de la sainteté à l'intérieur d'une Église plus vaste et pourtant partielle elle-même. La fonction d'un méthodisme fidèle à ses origines serait celle d'un ordre ou d'un institut—pas d'une «dénomination»—incitant l'«Una sancta» précisément à l'unité et à la sainteté[18].

15. La Confession d'Augsbourg, VII; cf. V.

16. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre · Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich 1982, surtout les pp. 300-327.

17. *Lumen gentium* I, 8; cf. *Unitatis redintegratio*, 6

18 Geoffrey Wainwright, *Methodism's ecclesial location and ecumenical vocation*, in: *One in Christ* 19 (1983), pp. 104-134.

5. *Le type pragmatiste.* La conception pragmatiste de la division et de l'unité figure, dans le mouvement œcuménique moderne, par son côté «Life and work», «christianisme pratique». Selon son slogan initial, «la doctrine divise, le service unit». Après Vatican II il y a eu (non sans difficultés d'ailleurs, précisément à cause de la question de l'autorité «doctrinale») la coopération entre Rome et Genève représentée par SODEPAX; «l'engagement dans le monde» était aussi une tendance bien mise en évidence à l'assemblée de Vancouver (1983). L'importance de ce type est de rappeler qu'une foi sans les œuvres est une foi morte. L'idée n'est pas exclusivement jacobite: le Christ lui-même dit que ce n'est pas quiconque l'invoque comme «Seigneur» qui sera sauvé, mais ceux qui «en même temps» (ajouterai-je en interprétant) font la volonté de son Père céleste (Mt 7,21; cf. Lc 6,46). L'insuffisance de ce type pragmatiste consiste dans le fait qu'il *réduit* le christianisme à la visibilité brute, sans tenir compte de son aspect mystique; et il risque, en se concentrant sur la vie du siècle présent, de perdre de vue le monde à venir. Or celui-ci est comme le support et le but du dessein entier de Dieu sur sa création.

IV. Sept modèles de l'unité à (re)constituer

Relevons, en un troisième tour d'horizon, les principaux modèles positifs proposés par l'œcuménisme moderne pour réaliser l'unité des chrétiens en une seule Église. Notre intérêt portera surtout sur les manières respectives de concevoir l'universalité de l'Église, car cette question est inséparable de l'unicité de la confession. Dès le début du mouvement œcuménique, cette double question préoccupait, sous des angles divers, les Protestants et les Orthodoxes. Depuis l'entrée officielle de l'Église catholique romaine dans le mouvement œcuménique, à dater grosso modo du Concile Vatican II, la question d'un ministère universel de l'unité, ayant une portée à la fois doctrinale et disciplinaire, se pose à toutes les «confessions» sous la forme concrète de l'évêque de Rome.

1. *L'uniatisme*. Vu de Rome, le modèle le plus obvie de la «*ré*union» (le terme est déjà significatif) est sans doute celui de l'uniatisme. La réalité existe depuis des siècles dans le cas des diverses Églises «de rite oriental» rattachées au siège romain. Certes, ce rattachement a eu ses aspects positifs; mais les relations des Églises uniates avec l'Église dominante latine ont souvent été douloureuses. Vu de l'extérieur, surtout du point de vue des Églises orthodoxes, l'histoire de l'uniatisme est si malheureuse que ce modèle ne pourra guère les attirer. Même dans une perspective plus «neutraliste», l'uniatisme est si malheureuse que ce modèle ne pourra guère et pratique des «juridictions superposées»: plusieurs évêques et communautés «contestent» un seul terrain, et, de manière plutôt artificielle, leur «unité» est localisée ailleurs, c'est-à-dire à Rome[19].

2. *«L'Église anglicane unie, non absorbée»*. Dans les années Vingt, au cours des conversations de Malines, une variante «occidentale» du modèle uniate fut introduite, du côté catholique, sous l'inspiration de Dom Lambert Beauduin. Initiative courageuse et pleine d'imagination pour son époque, cette proposition a été de nos jours reprise par certains Anglicans. On ignore toutefois certains aspects de l'idée originale qui touchent pourtant au cœur de tout uniatisme:
(a) Beauduin fondait le caractère spécial de «l'Église anglicane» dans l'isolement géographique de l'*Angleterre*; son argumentation ne se laisse pas facilement étendre à la *Communion* anglicane dispersée à travers le monde.
(b) Loin d'envisager la continuation de deux épiscopats «parallèles», voire «rivalisants», par exemple, Beauduin pro-

19 Par contraste avec le phénomène de l'uniatisme, on peut signaler l'attitude des Orthodoxes aux USA à l'égard de quelques communautés d'«ex-Protestants» qui se sont constitués en «Orthodoxes évangéliques»: on les regarde avec bienveillance comme une «croissance de l'orthodoxie» en attendant le jour de leur pleine reconnaissance; cette attitude elle-même peut sous-estimer la gravité *théologique* du problème, pas simplement «canonique», des juridictions superposées au sein de l'Orthodoxie, surtout dans la diaspora.

posait la suppression ... des sièges épiscopaux catholiques romains ou latins.
(c) Comme liturgie de «l'Église anglicane unie, non absorbée» Beauduin envisageait la réadoption d'un rite anglais *médiéval*. Pas question de reconnaître l'authenticité de la tradition du «Book of Common Prayer», considéré naguère par les Anglicans comme la marque même de leur identité spirituelle. De nos jours, on peut se demander si les convergences liturgiques plus récentes, dues dans une large mesure au ressourcement dans la tradition *patristique*, n'ouvrent pas à une plage assez large de «confessions» et de communautés le chemin d'une expression doxologique commune de la foi.

3. *Les «typoi» ecclésiaux*. Dans la ligne du service rendu par Dom Lambert Beauduin au cardinal Mercier de Malines, ainsi Dom Emmanuel Lanne, du même monastère de Chevetogne, paraît avoir soufflé au cardinal Willebrands l'idée des «typoi» à l'intérieur d'une Église réunie[20]. Dans une conférence faite à Cambridge (Angleterre) en 1970, le président du Secrétariat romain pour l'unité prévoyait la persistance de divers «types» de vie ecclésiale correspondant aux familles confessionnelles jadis séparées mais désormais réconciliées dans l'unité. Il est important de situer la variété prévue par le cardinal: elle se manifestera au niveau de la théologie, du rite, de la spiritualité, et de la discipline canonique; donc elle n'engagera, semble-t-il, ni les dogmes formels, ni l'objet primaire de la foi, ni la structure fondamentale de l'Église[21].

20 E. LANNE, *Pluralisme et unité : possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale*, in : *Istina* 14 (1969), pp 171-190; J. WILLEBRANDS, *Moving towards a typology of churches*, in *Catholic Mind*, avril 1970, pp. 35-42; en français dans *DC* n° 1559 du 15 mars 1970, pp. 265-269

21. On sait la difficulté, et pourtant la nécessité, de distinguer ces deux «niveaux». Avec le récent ouvrage écrit par K. RAHNER en collaboration avec H. FRIES, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Fribourg-en-Brisgau 1983, on se trouve face à un phénomène un peu troublant. À part son attachement, de Catholique et de jésuite, à la papauté, la prédilection de Rahner, connue depuis longtemps, pour le pluralisme théologique risque de l'amener vers l'indifférentisme dogmatique (cf. surtout le commentaire à la thèse II). La toile de fond de ce développement est la problématique

Avec un tact exquis, le cardinal Willebrands n'a pas, dans son discours anglais, soulevé la question de la papauté ; mais on doit supposer, puisque l'idée fut lancée par des Catholiques, que les «typoi» devront s'encadrer de l'autorité doctrinale et pastorale du siège romain.

4. *«A communion of communions»*. Une variante anglicane de la notion de «typoi» vient de l'Église épiscopalienne des États-Unis : l'unité de l'Église universelle est vue sous la forme d'une «communion des communions»[22]. Cette vision paraît consacrer un usage équivoque : l'expression est gouvernée par une acception du mot «communion» qui est elle-même partielle, la «Communion anglicane» étant l'autodésignation d'un groupement d'Églises ou de provinces ecclésiastiques dont l'unité interne fait d'ailleurs problème. Il est important de faire remarquer que, tout en découvrant avoir opéré avec une ecclésiologie de la *koinonia*[23], la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC) n'a pas sanctionné le terme de «communion des communions». L'ARCIC parle plutôt d'une communion d'*Églises*, laissant ouvertes les questions de la forme locale de l'unité et du maintien, de la transformation ou de la démolition des structures particulières qui pour le moment relient chaque «famille confessionnelle» ou «communion mondiale». Au plan universel, l'ARCIC traite la question d'un ministère de l'unité dans l'optique de la *primauté* de l'évêque de Rome au sein d'un système largement conciliaire. Le problème critique reste celui d'un magistère romain infaillible[24].

notion rahnérienne des «chrétiens anonymes». Ce n'est pas au prix d'un abandon de *la confession* du Christ qu'on veut réaliser une unité qui ne mériterait plus guère le nom de chrétienne.

22. J. R. WRIGHT (éd.), *A Communion of Communions One Eucharistic Fellowship*, New York 1979.

23. Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Final Report*, Londres 1982, pp. 5-8.

24. J. M. R. TILLARD, membre catholique de l'ARCIC, a récemment rejeté la notion d'un «parallélisme de communions» (voir M. KINNAMON, éd., *Unity in each place ... in all places ... United churches and Christian world communions*, Faith and Order Paper 118, Genève 1983, p. 63s.). Cela marque,

5. *«L'unité dans une diversité réconciliée».* Une troisième variante, d'origine surtout luthérienne, est caractérisée par la notion de la «diversité réconciliée». Si certains y voient une unité au rabais, la consécration d'un *statu quo* rendu respectable, l'auteur principal de ce projet, Harding Meyer, le nuance autrement[25]. Il s'agira bien d'une repentance, d'une conversion mutuelles et communes. Tout en admettant la possibilité de l'union organique dans certaines localités, Meyer considère cependant comme normal le maintien des structures confessionnelles, tant locales que mondiales, pour véhiculer les valeurs de chaque tradition confessionnelle désormais purgées de ce qu'elles ont d'oppositionnel[26]. Mais la préservation de telles structures institutionalise, et même incite à un conflit de loyautés qui ne surmonte guère la tension que nous connaissons déjà entre nos traditions particulières et la grande Tradition — dans la mesure où elle est discernable — de l'«Una sancta»[27]. Pour autant que les structures confessionnelles garderaient une importance ecclésiologique, le problème de

à mes yeux, un progrès net par rapport à l'idée que Tillard se faisait, lors de la réunion de Foi et Constitution à Lima en janvier 1982, d'une «Église unie» (locale ou nationale) comme étant composée d'une «communion de groupes» peu serrée, où chaque partie prenante garderait, à l'exclusion apparente des autres, ses liens avec sa famille confessionnelle précédente (cf le rapport ambigu dans *Commission on Faith and Order Lima 1982 Towards Visible Unity*, t. 1, Faith and Order Paper 112, Genève 1982, p 103. Le texte de Tillard a été publié dans *Irénikon* 1982, pp 19ss).

25. H. MEYER, *«Einheit in versöhnter Verschiedenheit», «Konziliare Gemeinschaft», «Organische Union» Gemeinsamkeit und Differenz gegenwartig diskutierter Einheitskonzeptionen*, in : *Oekumenische Rundschau* 27 (1978), pp. 377-400; cf G. GASSMANN - H. MEYER, *Die Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Gestalt*, LWB-Report 15, Stuttgart 1983. Au cours du Colloque de Chevetogne durant lequel était présenté cet exposé, H. Meyer a développé sa conception de «l'unité dans la diversité réconciliée». Son texte est publié plus loin

26. Sur l'éventuelle réconciliation de la différence concernant la justification, voir le «document de convergence», *«Justification by faith : U.S. Lutheran - Roman Catholic dialogue»*, in : *Origins · National Catholic Documentary Service* 13 (1983-84), pp. 277-304.

27. J -J. VON ALLMEN, *Loyauté confessionnelle et volonté œcuménique*, in : *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964, pp. 57-79.

l'autorité pastorale et doctrinale dans l'Église — qui fut en cause à l'origine et dans la continuation de nos divisions historiques — demeurerait non résolu[28]. Meyer admet que les Protestants ne sont qu'au début d'une réflexion — qui leur sera dure — sur cette question de l'autorité ecclésiale[29]. La notion d'une diversité réconciliée n'a rien en soi qui aimante *tous* les partenaires vers Rome comme un point de repère[30].

6. *Églises sœurs.* Le modèle préféré par l'Orthodoxie pour décrire les relations inter-ecclésiales semble être celui d'«Églises sœurs», expression patristique employée par les papes récents pour désigner surtout l'Église de Rome et l'Église de Constantinople[31]. Dans un cadre d'avant 1054, les Églises orthodoxes d'Orient étaient prêtes à reconnaître à l'Église sœur de Rome une certaine «préséance dans l'amour»[32]. Cependant le *filioque* et les dogmes de 1854, de 1870, et même de 1950, sont considérés, non comme des initiatives pour articuler la foi universelle de l'Église, mais comme des actes unilatéraux par lesquels Rome perturbe le consensus ecclésial. Ces questions seraient à régler dans une éventuelle réconciliation familiale entre sœurs.

Dans l'usage patristique, la notion d'Églises sœurs comporte une forte dimension locale, territoriale. Il est possible

28. Le document de la commission internationale luthérienne-catholique romaine, *Wege zur Gemeinschaft*, Paderborn-Francfort 1980, dénote l'influence de la «diversité réconciliée» (§§ 36-37). Quand la commission recommande «une structure épiscopale commune» (§§ 89-90), il n'apparaît pas clairement s'il s'agira finalement d'un double système épiscopal ou bien d'un seul épiscopat vraiment uni.

29. H. MEYER, *art. cit.* (note 25), p. 389 (fin).

30. Il est d'autant plus remarquable que le dialogue américain entre Catholiques et Luthériens se soit déjà attaqué aux thèmes «Primauté papale et Église universelle» (1974) et «Autorité doctrinale et infaillibilité dans l'Église» (1978).

31 E. LANNE, *Églises unies ou Églises sœurs – un choix inéluctable*, in : *Irénikon* 48 (1975), pp 322-342.

32 N AFANASSIEFF - N KOULOMZINE - J. MEYENDORFF - A. SCHMEMANN, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960. J. RATZINGER (*Theologische Prinzipienlehre*, p. 209) est d'avis que «Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde».

que Paul VI, en regardant vers le moment où l'Église catholique romaine pourra embrasser «l'Église anglicane» (expression pourtant ambiguë) comme «une sœur toujours aimée», ait développé la notion dans un sens plus universaliste[33]. Il ne faudrait pas pour autant survoler trop vite le niveau local qui demeure, surtout pour une ecclésiologie eucharistique telle que l'Orthodoxie la préconise, tout à fait fondamental[34]. Les dialogues bilatéraux au niveau mondial risquent de flotter toujours dans une sorte de noosphère s'ils ne précipitent pas des résultats concrets d'unité dans les Églises locales.

7. *L'union organique*. C'est au plan local que le scandale de la désunion s'avère le plus aigu. Voilà pourquoi le mouvement œcuménique du XXe siècle a concentré ses premiers efforts, et produit ses premiers fruits, au niveau national et dans les pays de mission. Parmi les pionniers se trouvèrent des Méthodistes (réunions méthodistes internes en Australie, 1902, en Angleterre, 1907 et 1932, aux États-Unis, 1939 et 1968) et des Réformés (unions entre Presbytériens, Congrégationalistes et Méthodistes au Canada, 1925, en Zambie, 1966, en Australie, 1977; entre Réformés et Méthodistes en France, 1938, en Belgique, 1969). Dans les pays de mission, les Anglicans ont participé à des plans réussis (Inde du Sud, 1947, Inde du Nord et Pakistan, 1970) et manqués (Sri Lanka, Ghana)[35]. Par son Quadrilatère de Lambeth (1888), l'anglicanisme a établi les paramètres de maint projet d'unité pendant trois-quarts de siècle : les Écritures, les anciens symboles

33. Déclaration de PAUL VI, à l'occasion de la canonisation des quarante martyrs catholiques anglais; voir *Irénikon* 43 (1970), p. 541.

34 N. AFANASSIEFF, *Le sacrement de l'assemblée*, in : *Internationale kirchliche Zeitschrift* 46 (1956), pp. 200-213; J. D. ZIZIOULAS, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, in : *Istina* 14 (1969), pp. 111-135, *idem*, *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, in . *Irénikon* 50 (1977), pp. 451-510; *idem*, *The local church in a eucharistic perspective – an Orthodox contribution*, in : *In Each Place Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Genève 1977, pp. 50-61.

35. L'*Ecumenical Review* publie tous les deux ans une chronique des projets d'union.

dits des Apôtres et de Nicée, les sacrements du baptême et de la sainte cène, et le gouvernement épiscopal étaient considérés comme les quatre éléments de l'union organique qu'on recherchait[36]. Sous sa forme originale de Chicago (1886), ce Quadrilatère visait l'union des Églises et confessions aux USA. Point de doute que les pionniers Orthodoxes de l'œcuménisme, quoiqu'ayant un point de départ très différent de celui d'un protestantisme fractionné, visaient eux aussi une unité organique avec des expressions locales très concrètes. Cela va de pair, comme l'a démontré Jean Zizioulas, avec la compréhension incarnationaliste, sacramentelle, eschatologique de l'Église qui caractérise l'Orthodoxie[37]. Parmi les Protestants, les Luthériens ont été très réticents à l'égard de tout projet d'union avec des chrétiens d'une «autre confession», et même l'unité «structurelle» entre Luthériens, perd de son importance ou de son urgence, étant donné la perception «actualiste» de l'Église qui marque la Confession d'Augsbourg (voir plus haut). Le romanocentrisme de l'Église catholique a jusqu'ici bloqué la participation de celle-ci aux projets locaux d'unité; mais là, nous aurons dans un moment des suggestions à faire.

L'entrée officielle de l'Église catholique romaine dans le mouvement œcuménique a mis en veilleuse, d'une façon qu'on espère temporaire, certains projets d'union plus restreinte. Cependant les «Églises unies» demeurent ou redeviennent, selon le témoignage de Michael Kinnamon, la percée créatrice (*creative edge*) du mouvement œcuménique[38]. «Foi et Constitution» a patronné plusieurs rencontres entre les Églises unies ou en voie d'union, de Bossey (1967), par Limuru (1970) et Toronto (1975), à Colombo (1981); et ces Églises continuent à interpeller le mouvement œcuménique tout entier, tant dans le cadre du COE que dans les conversations avec

36 G GASSMANN, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Goettingue 1979.

37. Voir J. D. ZIZIOULAS, comme à la note 34 (ces trois études figurent aussi dans le recueil *L'Être ecclésial*, Genève 1981).

38. *The creative edge*, in: M KINNAMON (éd.), *Unity in each place ... in all places...*, Faith and Order Paper 118, Genève 1983, pp. 11-24.

le Secrétariat romain pour l'unité (cf. *Irénikon* 1983, p. 74s.). La Vᵉ Assemblée du COE, à Nairobi en 1975, avait suscité[39] l'exploration plus approfondie d'une phrase qu'on connaissait depuis la vision de l'unité proposée par la IIIᵉ Assemblée, à la Nouvelle-Delhi en 1961 : «all in each place». Certes, la notion de «lieu» est complexe, et les «zones humaines» ne sont pas d'ordre purement géographique. Mais on ne peut pas refuser à l'Église sa nécessaire incarnation locale, ni ignorer l'expression obligatoire de son unité sur ce plan[40]. C'est là que la notion de diocèse comme Église locale reprend toute son importance. La structure unifiée du diocèse pourrait-elle s'accommoder d'une constellation de paroisses ou de communautés différenciées — mais pas dans un sens exclusiviste! — selon leur base linguistique, culturelle ou même (suite à l'union ecclésiale) «ex-confessionnelle»[41]? L'*episcopè* d'un tel diocèse pourrait-elle être assurée par un seul évêque, ou faudrait-il poursuivre la ligne entamée à titre d'expérience par la «Consultation on Church Union» aux États-Unis avec ses «councils of oversight»?

Sous des formes appropriées, c'est la «conciliarité» qui préservera la paroisse de son parochialisme, le diocèse ou la province de leur provincialisme, l'Église nationale de son nationalisme[42]. Stimulé sans doute par l'événement du *Concile* Vatican II, le *Conseil* Œcuménique des Églises, lors de sa quatrième assemblée à Upsal en 1968, a lancé une étude sur la conciliarité comme caractéristique de la vie ecclésiale

39. *What Unity Requires*, Faith and Order Paper 77, Genève 1976.

40. *In Each Place : Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Genève 1977.

41. R A. NORRIS, *What is «Church Unity»?*, in : *One in Christ* 18 (1982), pp 117-130.

42. Le danger du nationalisme est signalé surtout par ceux qui participent plutôt aux dialogues bilatéraux internationaux Voir, par exemple, *Wege zur Gemeinschaft* (note 28), § 51; cf., dans un sens moins politique, J. M. R. TILLARD, *An ecclesiological assessment of united churches from a Roman Catholic perspective*, in : M. KINNAMON (éd.), *Unity in each place ...*, Faith and Order Paper 118, Genève 1983, pp. 57-65, surtout p. 65. Il faut que l'Église soit *pour* un peuple, dans un sens toujours évangélisateur, eschatologique : voir G. WAINWRIGHT, *Doxology* (note 3), p 395 s.

à tous les niveaux. D'après la vision proposée par la consultation de Foi et Constitution à Salamanque en 1973 et endossée par l'assemblée de Nairobi en 1975, la conciliarité est loin d'être une alternative aux «Églises locales, véritablement unies en elles-mêmes»; elle consiste plutôt dans le réseau des «relations soutenues et soutenantes» qui permettra aux Églises locales unies de décider et d'agir ensemble, toutes les fois que la décision et l'action communes seront exigées[43]. La croissance actuelle de relations (pré)conciliaires prépare ce «concile vraiment universel»[44] qui viendra sceller la recomposition de l'unité chrétienne et rendre à l'Église la vie et la forme conciliaires qui lui conviennent en permanence.

* * *

Dans ce chapitre consacré aux modèles de l'unité à (re)-constituer, nous avons débuté par le modèle le plus orienté sur Rome, c'est-à-dire l'uniatisme; nous sommes passés par des propositions qui permettent une certaine décentralisation (les «typoi»), voire la suggèrent (la «communion des communions»), au point même de laisser le ministère universel de l'unité comme une question vaguement pressentie (la «diversité réconciliée»). Avec la notion d'«Églises sœurs», et surtout celle d'Églises locales organiquement unies en elles-mêmes et reliées dans une vie conciliaire universelle, nous sommes arrivés à l'endroit où il est opportun de refaire face au rôle de l'Église de Rome et de son évêque, tels que l'histoire nous les donne, avec tout ce qu'ils ont de positif, de problématique, et de prometteur. Ici, j'ai, en tant que Protestant, deux mots à dire.

D'abord, l'histoire nous oblige, nous autres Protestants, à voir la proclamation fidèle de l'Évangile et la confession historique de la foi d'une manière plus dialectique que ce

43. Pour une exploration de cette notion sous un angle sacramentel, voir G. WAINWRIGHT, *Conciliarity and eucharist*, in: *One in Christ* 14 (1978), pp 30-49.

44. L VISCHER, *« A genuinely universal council . »?*, in : *Ecumenical Review* 22 (1970), pp 97-106.

n'est le cas dans une perspective qui fait confiance à la tradition ininterrompue du siège romain comme critère et garant du christianisme authentique. D'une part, c'est appuyés et honorés par l'Église de Rome que Pierre et Paul ont porté leur témoignage apostolique jusqu'au martyre[45]. Que «Pierre ait parlé par la bouche de Léon», c'est ce qu'avouent aussi les communautés protestantes en recevant la définition de Chalcédoine. Si, d'autre part, au cours du moyen âge en Occident, des doctrines et des pratiques mutuellement interférantes ont abouti, sous le patronage passif et même actif du siège romain, à la défiguration de l'Évangile et à la distorsion de la foi, Luther n'a pas «pu faire autrement» qu'il n'a fait; et ceux qui l'ont suivi dans sa prédication de la justification ont récupéré la foi chrétienne sur ce point capital. Que dire aussi des dogmes que Rome a promulgués dans la période de sa séparation, surtout s'ils ne sont pas «reçus» par les autres? Ce n'est pas la simple revendication de l'autorité qui assure que celle-ci soit formellement ou matériellement correcte ou reconnue. Si cependant l'Église catholique peut admettre que les Protestants ont rétabli, même *contre* Rome, la bonne compréhension de la justification, il se pourra que les Protestants regardent d'un œil plus sympathique des dogmes romains qui ressortent, comme les dogmes mariaux, non d'un contexte polémique ou exclusiviste, mais d'une abondance doxologique. Il n'est pas du tout exclu que les papes Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II, chacun à sa manière, s'avéreront un jour, même à des yeux protestants, avoir été les vrais gardiens de la foi chrétienne, sur certains points capitaux, pendant une période très difficile, surtout pour les communautés protestantes.

En second lieu : si les communautés protestantes, et peut-être les orthodoxes aussi, sont plus ouvertes aujourd'hui que depuis des siècles à la possibilité d'un ministère universel de l'unité, le siège romain, et les chrétiens catholiques à qui ce siège est cher, auraient avantage à leur aplanir la route. Vu, par exemple, que les circonstances du progrès œcuménique

45. J.-J. VON ALLMEN, *La primauté de l'église de Pierre et de Paul: remarques d'un protestant*, Fribourg-en-Suisse 1977.

varient selon les traditions confessionnelles et les régions du monde, l'Église catholique romaine pourrait profiter de son principe de subsidiarité pour autoriser ses conférences épiscopales à participer courageusement à des unions confessionnelles ou nationales d'Églises en y rendant témoignage à la foi catholique. Loin d'interrompre la communion des conférences épiscopales avec le siège romain, de telles unions étendraient cette communion romaine à d'autres communautés chrétiennes, en permettant un rayonnement toujours plus large de la vision du christianisme représentée par l'Église de Rome et par son évêque.

V. Obéissance, mission, doxologie

D'après Jean 17, l'unité des chrétiens fait partie de la volonté du Christ, puisqu'il la demande au Père dans la prière. Consacrés par la vérité, qui est la parole divine, et connaissant le seul vrai Dieu et le Fils qu'il a envoyé, les chrétiens pourront participer à la gloire que le Fils reçoit du Père et qu'il lui rend — ce qui est la vie éternelle. «D'accord entre eux, comme le veut Jésus-Christ», les chrétiens pourront, «d'un même cœur et d'une seule voix, rendre gloire à Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ» (Ro 15,5 s.). Leur témoignage uni est requis, «afin que le monde croie» (Jn 17,21). Ayant cru, les chrétiens parlent, en sorte que la grâce de Dieu atteigne toujours plus de personnes et fasse surabonder, par une communauté accrue, la prière eucharistique à la gloire de Dieu (cf. 2 Co 4,13 ss.).

Dans la mesure où les chrétiens et les Églises ne sont pas visiblement unis, ils sont visiblement désunis. Le COE a comme but constitutionnel l'avancée des Églises vers «l'unité visible dans une seule foi et dans une seule communion eucharistique». Cela donne une importance tout à fait particulière au projet en cours de réalisation dans la Commission de Foi et Constitution sous le titre «Vers l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui». Une étude des années Soixante-dix, qui a donné ses fruits à Bangalore en

1978, a montré qu'une multitude de chrétiens, dans des conditions très diverses à travers le monde entier, sont «prêts à justifier leur espérance devant ceux qui leur en demandent compte», de sorte qu'on peut dire qu'ils sont «unis dans une seule espérance»[46]. Après un travail de plus longue haleine, qui date des débuts de Foi et Constitution en 1927, le document de Lima 1982 offre aux Églises la possibilité de sceller leur remarquable convergence de doctrine et de pratique au sujet du baptême, de l'eucharistie et du ministère[47]. Ces deux efforts, importants en eux-mêmes, s'intégreront au programme plus vaste concernant la foi apostolique. Mettant ce programme sous «l'autorité de la Parole de Dieu reconnue par tous», l'assemblée de Nairobi demanda aux Églises «d'entreprendre un effort commun en vue de *recevoir*, de *réaffirmer* et de *confesser ensemble*, selon les nécessités de la situation actuelle, la vérité et la foi chrétiennes communiquées par les apôtres et transmises au long des siècles». Foi et Constitution y contribuera par son projet qui, selon la formulation de Lima, vise

«la *reconnaissance* commune de la foi apostolique exprimée dans le Symbole œcuménique de cette foi, le Credo de Nicée;

»l'*explicitation* commune de cette foi apostolique dans les situations contemporaines des Églises;

»une *confession* commune de la foi apostolique aujourd'hui»[48].

Comme l'a discerné une consultation tenue à Rome en 1983, ce but exige une opération à quatre aspects:

«Il y a, premièrement, la tâche *exégétique* qui consiste à déterminer, par le témoignage scripturaire, la foi chrétienne concernant Dieu, le Christ, l'Esprit, l'Église, la vie présente

46. Voir *Bangalore 1978: Sharing in One Hope*, Faith and Order Paper 92, Genève 1978.

47. Voir *Baptême, eucharistie, ministère*, Paris 1982.

48. Voir *Commission on Faith and Order Lima 1982 Towards Visible Unity*, t. 2, Faith and Order Paper 113, Genève 1982, pp. 28-46. Nous citons d'après «Briser les Barrières», Rapport officiel de Nairobi 1975, Paris 1976, p. 176.

des croyants, et le monde à venir. Deuxièmement, il y a les tâches *historiques* qui consistent à rechercher comment et pourquoi cette foi en vint à s'exprimer dans le Credo de Nicée, et à déterminer les relations entre ce Credo et d'autres formulations de la foi. Troisièmement, il y a la tâche *herméneutique* qui consiste à lire les Écritures et le Credo dans nos situations présentes de telle façon que l'unique foi puisse illuminer notre monde contemporain. Quatrièmement, il y a la tâche œcuméniquement *constructive* qui consiste à trouver des moyens et des formes par lesquels la foi puisse aujourd'hui être confessée en commun par les chrétiens comme louange devant Dieu et témoignage devant les hommes, nos compagnons».

Si ce projet peut être mené à bien, les Églises et les chrétiens se seront rapprochés de «l'unité visible dans une seule foi et dans une seule communion eucharistique»; et, dans le bon plaisir de Dieu, on aura hâté le jour où tout genou fléchira au nom de Jésus et toute langue confessera que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père (cf. Ph 2,10s.).

Geoffrey WAINWRIGHT

SUMMARY.—*The confession of Jesus Christ is both divisive, in that it anticipates the final judgment, and unitive, in that it joins his witnesses together, even to the point of martyrdom. The confession of Christ is a rich but single truth, and the existence of separate and opposed confessions is a sign of failure. Attitudes towards ecclesial unity and division are subjected to a threefold examination in this article. First of all, the historical phenomenon of heresy and schism is shown to be variously diagnosed on a scale of gravity running from Cyprianic exclusivism to benign pluralism. Then the persisting elements of unity are shown to be variously interpreted according to a fivefold scheme proposed by Avery Dulles: the substantialist, dualist, actualist, eschatologist, or pragmatist interpretations. Finally, seven current models for the (re)composition of unity are surveyed with special reference to their respective conceptions of the universality of the Church, which is inseparable from the unity of confession: uniatism; «united, not absorbed»;*

ecclesial «typoi»; a «communion of communions»; «unity in reconciled diversity»; sister churches; organic union in a conciliar structure. A historically necessary test is the place each recognizes to the church of Rome and its bishop. In conclusion, the cause of ecclesial unity is once more set in an eschatological perspective. obedience to Christ's will and the evangelistic imperative are subsumed in the doxological motive of augmenting the eucharistic chorus and the confession of Christ's lordship to the glory of God.

SUMMARY of H. MEYER: L'unité dans la diversité réconciliée (see p. 27f.).—*This paper on the idea of «unity in reconciled diversity» and the problems posed by confessional identity was delivered by the author at the Chevetogne Symposium last August (cf.* Irénikon, *1983, pp. 413ff.). He starts by explaining the questions which have been raised by the old model of «organic union» since the first world conferences on Faith and Order. A turningpoint took place during the seventies when the problem of the positive aspects of «confessional identity» in its historical and theological dimensions was posed. At the same time at the World Council of Churches there came to light the concept of «conciliar community» which though it shows signs of progress does not yet really reply to the questions posed by the notion of «organic union». Thus, the model of «unity in renconciled diversity» is to be seen as a rectification to a too limited idea of the «conciliar community». In 1978, three important agreements show that stock has been taken of the possibilities offered by this model. The author finishes with a short presentation of what the unity of the Church towards which all must aim would mean in this perspective of «unity in reconciled diversity».*

La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVIIe siècle*

La Valachie et la Moldavie jouissaient, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, d'un statut d'autonomie politique, bien qu'elles fussent sous suzeraineté ottomane. En effet, les deux pays, ainsi que Raguse, ne firent jamais partie intégrante de l'empire ottoman, à la différence des autres pays de l'Europe centrale et du Sud-Est[1].

Chrétiens orthodoxes, les Valaques et les Moldaves appartenaient à l'Église orthodoxe et, du point de vue canonique, ils se trouvaient sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople[2].

Dans ces deux pays roumains, côte à côte avec les Roumains orthodoxes vivaient paisiblement des chrétiens catholiques, arméniens et protestants, de même que des Juifs.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, époque où l'esprit de la Contre-Réforme et du prosélytisme confessionnel régnait dans la plupart des pays d'Europe, en Valachie et en Moldavie la tolérance, le respect d'autrui et de sa confession restaient des réalités bien vivantes. Il va de soi que cet état de choses n'était pas dû au pur hasard, mais avant tout à la tolérance ancestrale des Roumains, ou Géto-Daces, et à celle qu'ils acquirent au fil des siècles du fait de leur position géographique «entre l'Orient

* Le P. Joan Dură a déjà publié dans notre revue en 1982 (pp. 163-184) une étude sur «les Catholiques de Valachie et de Moldavie durant la deuxième moitié du XVIIe siècle et leurs rapports avec les voïévodes et les grands dignitaires de ces pays» Le présent travail reprend certains éléments de cette étude pour les intégrer dans le cadre plus général de la tolérance religieuse durant cette même période (N.d.l.R.).

1. V. Cândea, *La place du peuple roumain dans l'histoire universelle*, dans *Roumanie, pages d'histoire*, 1980, n. 3-4, p. 286.

2. Au sujet de l'Église Orthodoxe Roumaine, cf notammant I. Bria, *Autre visage de l'Orthodoxie. Église de Roumanie. Son importance historique et culturelle. Ses préoccupations théologiques et pastorales*, Genève, 1981.

et l'Occident»[3]. Les Roumains durent subir, durant le premier millénaire de leur histoire, les vagues d'invasion des peuples déferlant de l'Asie vers l'Europe, à savoir les Goths, les Sarmates, les Huns, les Gépides, les Avars, les Slaves, les Protobulgares de la Volga, les Coumans et les Petchénègues. Pendant les six siècles du deuxième millénaire, les Roumains durent s'incliner devant deux autres peuples d'origine asiatique: les Hongrois puis, surtout, les Ottomans. En même temps, ils eurent souvent à subir les incursions des Tatars et des Cosaques venant des steppes russes. Aussi les conditions historiques dans lesquelles durent vivre les Roumains jusqu'au XVIIe siècle leur apprirent-elles l'exercice de la tolérance et de la coexistence avec des individus de nations et religions diverses.

Non moins important pour expliquer la tolérance chez les Roumains est le fait qu'ils n'eurent jamais au cours de leur histoire l'esprit de domination à l'égard d'autres peuples. Bien loin d'avoir été colonisatrice, la Roumanie, comme le remarquait Mircea Eliade, «a été pendant des siècles traitée comme une colonie»[4].

Certes, la religion chrétienne, sous sa forme orthodoxe, contribua elle aussi à façonner la tolérance des Roumains et à la leur enseigner au cours des siècles. D'autant plus que la formation du peuple roumain et sa christianisation ont été des processus concomitants. L'adoption du christianisme et la formation du peuple roumain, par la fusion des Daces et des Romains pendant l'époque d'occupation et d'administration romaine (106-275), se déroulèrent parallèlement. Dès que les Roumains sont apparus dans l'histoire en tant que peuple, ce fut en même temps en tant que chrétiens. Cela explique que le peuple roumain soit de fait «parmi les peuples d'Europe celui qui n'a connu ni les persécutions religieuses, ni les bûchers, ni les autodafés et l'inquisition»[5]. La tolérance devint ainsi un des traits éthiques et psychiques, une particularité spirituelle du

3. M. ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe*. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Paris, 1978, p 26.

4. *Ibid.*, p. 67.

5. A BECLEANU IANCU, *Spiritualitatea românească, Permanenţă, Devenire*, Bucarest, 1980, p. 168.

peuple roumain au cours de son histoire. C'est donc à juste titre qu'on a parlé, au siècle dernier, de la tolérance traditionnelle des Roumains[6].

I. La Valachie et la Moldavie, terres d'asile

Tout au long de leur histoire, la Valachie et la Moldavie servirent de terres d'asile à de nombreux chrétiens d'autres pays d'Europe persécutés pour leurs convictions religieuses. Ainsi, par exemple, durant le «XIII[e] siècle, sinon même beaucoup plus tôt», se sont constituées en Valachie «des communautés qui appartenaient à l'hérésie dualiste, formées de réfugiés arrivés du sud du Danube»[7]; dans la première moitié du XV[e] siècle, sous le règne du voïévode Alexandre le Bon (1400-1431), en Moldavie[8] cette fois-ci, se sont installés de nombreux adeptes[9] de la doctrine de Jan Hus (†1415), tous «d'origine slovaque, tchèque ou hongroise, persécutés dans leur pays»[10]. Alexandre le Bon non seulement permit l'éta-

6. À cet égard, cf. notamment le titre significatif de l'article de G. Panu, *Libertatea conştiinţei şi toleranţa tradiţională a românilor* (La liberté de conscience et la tolérance traditionnelle des Roumains), dans *Calendar pentru israeliţi* .., (Bucarest), 5647 (1886/1887), (IX), pp. 161-162. Il faut noter que l'article ci-dessus mentionné avait été aussi publié dans le journal «*Lupta*» («La Lutte»), à Iassy. Cf. G. Răduică-N Răduică, *Calendare şi almanahuri româneşti. 1731-1918. Dicţionar bibliografic*. Bucarest, 1981, p. 428

7. Ş. Papacostea, *Intregiri la cunoaşterea vieţii bisericeşti a Românilor în Evul Mediu (sec. XIV)*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 99, 1981, p. 122.

8. Sur les raisons de la retraite des Hussites en Moldavie, sur leurs centres et leur histoire dans ce pays, cf. notamment: C. C. Giurescu. *Cauzele refugierii husiţilor în Moldova şi centrele lor în această ţară*, dans *Studii şi articole de istorie*, t 8, 1966, pp. 27-44.

9. Quant aux Hussites et au Hussitisme des Pays Roumains, cf. notamment: I. Macurek, *Husitstvi v rumunsckych zemich*, Brno, 1927; Idem, *Husitismul în România*, dans *Revista istorică*, t 14, p. 41-44; M. Şesan, *Husiţii şi Ortodoxia*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 34, 1958, n. 3-5; Idem, *Căile reformaţiei cehe*, dans *Mitropolia Banatului*, t. 13, 1963, n 9-10; Idem, *Magistrul Ioan Hus*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 41, 1965, n. 7-8.

10. M. Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română, sprijinitoare a luptei altor popoare pentru libertate şi independenţă naţională*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 97, 1977, p. 185.

blissement en Moldavie des Hussites venus de divers pays voisins, y compris de Pologne[11], mais de plus promulga un décret interdisant qu'ils soient importunés dans l'exercice de leur culte[12]. Enfin, ce fût le même voïévode, Alexandre le Bon, qui émit le 30 juillet 1401 une chrysobulle par laquelle était fondé dans sa capitale, Suceava, un évêché[13] pour les Arméniens de Moldavie, arrivés là «déjà depuis le XIIe siècle»[14]. Il semble aussi que dès 1420 beaucoup de Hussites de Transylvanie, persécutés par les évêques catholiques Jean d'Oradea et George d'Alba Iulia, et par l'inquisiteur pontifical Jacob de Marchia, se soient réfugiés en Moldavie[15] et en Valachie[16]. D'après certains chroniqueurs, ces Hussites étaient des Saxons[17] de Transylvanie[18] ainsi que des Hongrois, expulsés par le roi de Hongrie Sigismond de Luxembourg (1387-1437), et tous avaient été bien reçus par le voïévode Alexandre le Bon de Moldavie[19]. Enfin, en 1437, sous le règne de deux fils d'Alexandre le Bon, Ilias et Étienne, une grande partie des Hussites de Hongrie et de Transylvanie vinrent s'établir en Moldavie[20].

11. C.C GIURESCU-D.C. GIURESCU, *Istoria Românilor. De la mijlocul secolului al XIV-lea pînă la începutul secolului al XVII-lea*, t. 2, Bucarest, 1976, p. 108, N. CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, Bucarest, 1980, p. 84.

12. GIURESCU-GIURESCU (*supra*, n. 11), p. 108.

13. C. ODOBAŞIAN, *Aniversarea a 580 de ani de la înfiinţarea episcopiei armene din Suceava*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 99, 1981, pp. 962-965.

14. *Ibid.*, p. 964.

15. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, t. 1, Bucarest, 1980, p 319.

16. A. ARMBRUSTER, *Dacoromano-Saxonica. Cronicari români despre saşi Românii în cronica săsească*, Bucarest, 1980, p 357.

17. I FILSTICH, *Tentamen Historiae Vallachieae = Incercare de istorie românească*, éd. A. Armbruster, Bucarest, 1979, p. 237. À noter que des Saxons avaient déjà émigré au-delà des Carpathes — en Valachie et en Moldavie — bien avant la période hussite, à savoir dès le XIIIe siècle. Cf. ARMBRUSTER (*supra*, n. 16), p. 284, n. 23; T. NÄGLER, *Aşezarea saşilor în Transilvania, Studii* (*trad.* A. Haldner), Bucarest, 1981, pp. 212-215.

18 Les colons allemands commencèrent à s'établir en Transylvanie à partir du XIIe siècle et ils prirent le nom de Saxons. Cf. NÄGLER (*supra*, n. 17), pp. 127, 130, 153, 212 et 242.

19. ARMBRUSTER (*supra*, n. 16), p. 357.

20. *Păcurariu* (*supra*, n 15), p. 319.

Au siècle suivant, le voïévode Despot Vodă de Moldavie (1561-1563) accorda sa protection aux Protestants[21]. Dès les premiers jours de son règne, le 11 décembre 1561, Despot Vodă envoya de Vasluï une lettre à deux pasteurs polonais, Lasocki et Filipowski, les appelant dans son pays et leur faisant connaître que: «... étant donné que nous avons compris qu'à cause de leur foi, beaucoup sont exilés de France, d'Espagne, d'Allemagne et d'autres lieux, nous souhaitons qu'ils viennent dans notre pays, et nous leur offrirons la pleine et chrétienne liberté et la possibilité d'y habiter»[22].

Pendant la seconde moitié du XVIIe siècle, la Moldavie devint terre d'asile pour certains Vieux Croyants, persécutés en Russie pour leurs convictions religieuses[23]. À son tour, la Valachie accueillait vers la fin de la neuvième décennie du même siècle, de nombreux Bulgares catholiques, venus se réfugier à la suite de l'échec d'une révolte contre les Turcs. Parmi ces Bulgares catholiques réfugiés en Valachie se trouvait leur archevêque de Sofia, Étienne Knejevic[24], de même que l'évêque catholique de Nikopol, Antoine Étienne (†1717)[25]. Quant au voïévode de Valachie, Constantin Brancovan (28 octobre 1688-24 mars 1714) — mort en martyr de la foi orthodoxe à Constantinople —, non seulement il accueillit chaleureusement les Bulgares catholiques, mais il les établit aussi dans diverses localités de son pays, dont Cîmpulung, Rîmnicu-Vîlcea, Bradiceni[26]. C'est donc avec raison que, dans une de ses lettres, l'archevêque Étienne Knejevic appelait le voïévode Constantin

21. C.C. GIURESCU-D.C. GIURESCU (*supra*, n. 11), pp. 292-293.

22. *Ibid.*, p. 292.

23. Concernant la persécution de Vieux Croyants en Russie pendant la seconde moitié du XVIIe siècle, cf.: N. BRIAN-CHANINOV, *Histoire de Russie*, 30e éd., Paris, 1929, p. 210; T. WARE, *The Orthodox Church*, Londres, 1976, p. 124; D.H. PENNINGTON, *Seventeenth Century Europe*, 5e éd., Londres, 1978, pp. 106, 231 et 380.

24. C. VELICHI, *România şi Renaşterea bulgară*, Bucarest, 1980, p. 35.

25. P. TOCĂNEL, *Assestamento delle Missioni in Bulgaria, Valachia, Transilvania e Moldavia*, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria Rerum. 1622-1972*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1973, p. 722 et p. 727.

26. VELICHI (*supra*, n. 24), p 36

Brancovan «notre bienfaiteur et le protecteur de nos chrétiens»[27].

Si des chrétiens non orthodoxes trouvaient ainsi asile dans les deux pays roumains, il allait de soi que cette terre d'asile s'ouvrît aussi pour les Orthodoxes des Balkans. Ainsi, devant l'invasion imminente de leur pays par les Ottomans, de nombreux Bulgares orthodoxes s'enfuirent-ils en Valachie ou s'installèrent en Transylvanie, dans la ville de Braşov, en l'année 1392[28]. Sous la domination ottomane, cependant, les moines, les prêtres et les hiérarques orthodoxes des pays balkaniques qui se réfugièrent temporairement ou définitivement en Valachie et en Moldavie furent beaucoup plus nombreux, et c'est surtout à partir du XVIe siècle que le nombre des patriarches grecs de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem qui trouvèrent refuge et hospitalité dans les deux pays roumains augmenta considérablement.

La tolérance religieuse des Roumains fut telle que des théologiens grecs accusés d'hérésie par leurs compatriotes et coreligionnaires trouvèrent asile en Valachie et en Moldavie. Ce fut le cas du fameux théologien Jean Kariophylès — élève de Théophile Corydalée —, professeur et recteur de l'Académie du Patriarcat de Constantinople entre les années 1646 et 1665[29]. Accusé par le patriarche Dosithée de Jérusalem (1669-1707)[30]

27. *Ibid.*

28. C. VELICHI, *Ajutorul românesc dat poporului bulgar în ajunul şi îndată după căderea sa sub stăpînirea otomană*, dans *Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena*, t. 19, 1980, p. 304. Il faut noter que même le prêtre *Radu Tempea* tient à consigner, au commencement de sa chronique de l'année 1742, l'arrivée des Bulgares, à Braşov, en 1392. Cf. ST. STINGHE, *Istoria besearecei Scheailor Braşovului.* Manuscript de la Radu Témpé, Braşov, 1899. (Le titre de la chronique de Radu Tempea de l'année 1742 est le suivant: «Istoria sfintei biserici a Scheilor Braşovului» — L'Histoire de la sainte Église de Skeï-Braşov).

29. G.A.A. MALONEY, *A History of Orthodox Theology since 1453*, Belmont, 1976, p. 162. Cependant, d'après les chercheurs roumains P. CERNOVODEANU et M. CARATAŞU, *Din corespondenţa lui Constantin Vodă Brîncoveanu cu cărturarii greci Ioan şi Ralachi Cariofil*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 93, 1975, p. 1139, Jean Kariophylès fut professeur et recteur de l'Académie du patriarcat de Constantinople entre les années 1640 et 1660.

30. Sur le Patriarche Dosithée et ses relations avec les pays roumains et leur Église, cf. notamment, I. DURĂ Ὁ Δοσίθεος Ἱεροσολύμων καί ἡ προσφορά αὐτοῦ εἰς τάς Ρουμανικάς Χώρας καί τήν Ἐκκλησίαν αὐτῶν, Athènes, 1977.

d'être un adepte de la doctrine protestante, calviniste plus précisément, concernant la Sainte Eucharistie[31], Kariophylès s'exila à Bucarest. Le voïévode du pays, Constantin Brancovan, lui accorda la pleine hospitalité et lui montra son entière compréhension[32], de même d'ailleurs que le métropolite de Valachie Théodose (25 avril 1668-24 juin 1672; 26 avril 1679-27 janvier 1708), et que les deux grands théologiens et humanistes de la capitale valaque d'alors, le sénéchal Constantin Cantacuzène (vers 1640-1716)[33] et le hiéromoine Anthime d'Ibérie (Géorgie)[34], futur métropolite de Valachie[35]. Le sénéchal Cantacuzène avait même sollicité de Kariophylès qu'il expose par écrit ses opinions sur les problèmes dogmatiques pour lesquels il faisait l'objet d'une accusation d'hérésie. En réponse à cette demande, Kariophylès composa un ouvrage où il exposait sa doctrine concernant le dogme eucharistique. Comme il mourut peu de temps après l'avoir écrit, Cantacuzène exhorta le hiéromoine Anthime, en signe de respect pour la mémoire du théologien grec, à éditer ce livre à titre posthume. En fait, Anthime d'Ibérie fit imprimer le livre de Kariophylès en 1697, à l'imprimerie grecque de Snagov, près de Bucarest, sous le titre de «Manuel traitant de quelques confusions et de leurs solutions»[36].

Joan Dură

(à suivre)

31. Pour la dispute au sujet de la Sainte Eucharistie entre le Patriarche Dosithée et Jean Kariophylès, cf. notamment Dură (*supra*, n. 30), pp. 133-170.

32. *Ibid.*, pp. 157-158.

33. Sur le sénéchal Constantin Cantacuzène, cf. notamment C. Dima-Drăgan, *Cultura teologică a Stolnicului Constantin Cantacuzino, în lumina reconstituirii Bibliotecii de la Mărgineni*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 83, 1965, pp. 943-975; V Cândea, *Le Stolnic Cantacuzène. L'homme politique-l'humaniste*, dans *Revue roumaine d'histoire*, t. 5, 1966, pp 587-629; Cf. Idem, *Stolnicul între contemporani*, Bucarest, 1971.

34. Sur Anthime d'Ibérie et ses œuvres, voir notamment: *Biserica Ortodoxă Română*, t 74, 1956, consacré entièrement à l'homme et à son œuvre; *Antim Ivireanul, Opere*. Édition critique et étude introductive par G. Ştrempel, Bucarest, 1972; A. Duţu, *Antim Ivireanul et les solidarités modernes*, dans *Revue roumaine d'histoire*, t 15, 1976, pp. 313-321.

35. *Dură* (*supra*, n. 30), p. 159.

36. «Ἐγχειρίδιον, περὶ τινῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων ἢ περὶ ἐξετάσεως καὶ ἐπιβεβαιώσεως ἀναγκαίων τινῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων».